

is niet te verwonderen dat deze prille kritiek op een dominant, aristocratisch systeem soms simpel, repetitief en belerend klinkt, maar de mohistische sociale bewogenheid is ook ruim vertakt in politieke, morele, psychologische, religieuze, technische en epistemologische onderwerpen. Fraser schetst op basis van een grondige lezing van de oorspronkelijke bronnen — vooreerst de *Mozi* zelf — een sterk en genuanceerd beeld van dit denken.

Frasers reconstructie heeft veel merites. Een eerste is de filosofische expertise waarmee hij de mohistische visie schetst en evalueert. Hij doet dit in dialoog met de westerse filosofie en met collega's binnen de Chinese filosofie, vooral zijn leermeester Chad Hansen, zijn collega Dan Robins en zijn *sparring mate*, Bryan Van Norden. Een tweede sterkte is zijn grondige kennis van tekstuele finesses en de historische achtergrond, waardoor zijn analyses doorgaans heel wat subtieler zijn dan de courante veralgemeningen over 'het mohisme'. Overtuigend is ook zijn verzet tegen de nog steeds dominante afbeelding van mohisten als extreme tegenstanders van confucianisten en van de traditie. Ten slotte is Fraser erg voorzichtig in zijn beweringen en expliciet over de mogelijke zwaktes van zijn (en elke) interpretatie.

Ondanks mijn bewondering voor deze filosofische reconstructie, ben ik nog meer geboeid door Frasers fundamentele inzichten in enkele algemeen gedeelde vroeg-Chinese visies op taal, kennis en actie die het mohisme overstijgen. Hier waagt hij zich aan een ruimere vergelijking van westerse en Chinese manieren van denken. Het westerse beeld van kennen als de mentale weergave van een vaststaande realiteit is niet erg dominant in de Chinese teksten. Het gaat eerder om een vaardigheid in actie die volgt uit de aangeleerde capaciteit belangrijke zaken juist te noemen door heldere en overtuigende onderscheidingen te maken. Die moeten overeenkomen met concrete modellen, waar de genoemde zaken op een relevante manier op gelijken. Als termen een bepaalde respons oproepen, dan bestaat de argumentatie erin te tonen dat andere delen van de werkelijkheid daar analoog aan zijn en dus ook die naam en die behandeling verdienen. Als bijvoorbeeld de term 'wanorde' morele afkeur of veroordeling oproept en iemand overtuigd kan worden van het feit dat een situatie als 'wanorde' bestempeld moet worden, dan zal de veroordeling ook gelden voor deze situatie. Terwijl de late mohisten deze epistemologie uitwerken op basis van neutrale begrippen als 'paard' en 'rond', gaan ook de andere vroege teksten impliciet uit van dit soort basisvisie op taal, denken en handelen. Hiermee behandelt Fraser een onderwerp dat dieper en ruimer is dan de *Mozi* alleen. De combinatie van deze twee soorten interpretatie van vroege Chinese teksten biedt hun wellicht de beste kans om toegang te vinden tot de wereld van de filosofie.

Carine DEFOORT

Eirik Lang Harris. *The Shenzi Fragments: A Philosophical Analysis and Translation*. New York: Columbia Univ. Press, 2016, 188 p., £ 41.

In het Westen is er weinig geweten over de politieke filosofie van de vroege Chinese meester Shen (Shenzi 慎子 of Shen Dao 慎到) die geleefd zou hebben van

360 tot 285 voor onze jaartelling. Er zijn twee belangrijke oorzaken voor zijn relatieve onbekendheid. Ten eerste werd er geen boek van hem overgeleverd, maar alleen enkele fragmenten verzameld in de 20e eeuw op basis van citaten in andere Chinese bronnen. De toeschrijving ervan aan Shenzi en de accuraatheid van de tekst zijn niet altijd zeker, maar dat is niet fundamenteel anders bij overgeleverde werken uit dezelfde periode. Een tweede reden voor zijn onbekendheid is dat een overgeleverd werk toegeschreven aan meester Hanfei (de *Hanfeizi* 韓非子) dezelfde ideeën veel uitvoeriger en subtieler bespreekt. Eirik Lang Harris doet met dit boek een gewaardeerde poging om Shenzi zelf in de kijker te plaatsen en aldus te bevrijden uit de schaduw van de veel bekendere Legalist Hanfei. Zijn boek bestaat enerzijds uit een bespreking van Shenzi's politieke filosofie (11-103) en anderzijds uit een geannoteerde vertaling van de fragmenten (105-134). Voor dat laatste steunt Harris grotendeels op Paul Thompsons baanbrekende studie van de *Shenzi*-fragmenten¹ en op diens ongepubliceerde vertaling ervan (uit 1970). In vergelijking met dat laatste biedt Harris' vertaling geen duidelijke meerwaarde, tenzij het feit dat de publicatie ervan nu zorgt voor een ruimere toegankelijkheid.

Het eerste en grootste deel van deze monografie, de studie van Shen Dao's politieke filosofie, bestaat uit twee hoofdstukken: een analyse van Shenzi's denken en zijn plaats in de ruimere intellectuele context. Ondanks het besef dat deze fragmenten een recente en tentatieve verzameling zijn van vaak tekstueel corrupte spreken van onzekere afkomst, is Harris er toch van overtuigd dat "there is a consistent voice running through the fragments, laying out a clear and, so far as we can tell, a unique voice that was deeply in conversation with many of the political ideas of the time" (3). Deze enigszins rooskleurige overtuiging is misschien een voorwaarde om de nodige filosofische aandacht te kunnen besteden aan deze collectie van fragmenten.

Wat Shenzi's politieke ideeën fris en uitdagend maakt, is zijn expliciete verwerping van de veronderstelde band tussen moraal en wet. Dit soort standpunten hebben het toenmalige debat opengetrokken door kritische vragen te stellen bij de courante waardering voor wijze mensen, voorbeeldige figuren en trouwe ministers. Drie kerninzichten van Shenzi zijn, ten eerste, dat de heerser slim moet inspelen op de menselijke drang naar eigen voordeel en die vooral niet moet proberen te corrigeren; ten tweede, dat hij oog moet hebben voor de ruime variatie van inzetbare vaardigheden en talenten van mogelijke ambtenaren; en ten slotte, dat de wet te allen tijde elke schijn van subjectiviteit moet vermijden om wrok en ongepaste verwachtingen bij de bevolking te vermijden. Een wet hoeft niet rechtvaardig of moreel te zijn, maar wel muurvast, waardoor twijfel uitgesloten wordt. In het tweede hoofdstuk doet Harris een poging om de intellectuele invloed van deze vroege Chinese meester te bepalen door verwijzingen naar Shenzi of zijn ideeën op te sporen in teksten als de *Xunzi*, *Hanfeizi*, *Zhuangzi*, *Lüshi chunqiu* en *Huainanzi*. Zijn conclusie is dat "we have reason to think that Shen Dao was at the center of the political discussions of his time, and [...] he influenced both the theoretical discussions and the actual politics of early China" (103).

¹ *The "Shen Tzu" Fragments*, ed. Paul M. Thompson (Oxford: Oxford Univ. Press, 1979).

Met alle waardering voor Harris' bijdrage aan de kennis van de fragmenten die in de loop van de geschiedenis aan Shen Dao zijn toegeschreven, meen ik toch dat hij zijn filosofische scherpte niet uitsluitend had moeten laten leiden door de nood om hier een unieke denker naar voren te schuiven. Hij laat daardoor andere interessante pistes achterwege. Die houden verband met de eigen verwachtingen waarmee we teksten benaderen. Zo zouden de fragmentaire vorm van de bron en de afwezigheid van een expliciete auteur ook aanleiding kunnen zijn tot filosofische reflecties, temeer omdat dit de oorspronkelijke aard weergeeft van nagenoeg alle voorkeizerlijke teksten. Een andere piste had kunnen leiden naar de vooronderstellingen die de moderne interpretatie doorgaans sturen. Zo schrijft Harris aan Shenzi het ideaal toe van een natuurlijke orde zoals in de wetten van de zwaartekracht (20). Maar hij staat niet stil bij de hermeneutische stappen die hij zet om de tekst te interpreteren in termen van een onderliggende (*underlying*) notie van orde, een metafoor die in de Chinese teksten nooit voorkomt. Harris legt uit dat

while he [Shenzi] does not directly analyze the underlying Way of the universe, it is apparent both that he understands the universe as having such an underlying structure and that he believes an understanding of this structure is essential to figuring out how to do things in the social world. (18)

Dit soort interpretatie van vroege Chinese teksten is niet noodzakelijk verkeerd en misschien wel de meest voor de hand liggende. Maar het is opvallend hoezeer Harris voorbijgaat aan de veel besproken vraag of de notie van natuurwetten toegeschreven kan worden aan vroege Chinese denkers. Wat hij ambieert is de heldere voorstelling van een belangrijke Chinese denker met filosofisch herkenbare ideeën. Het had ook anders gekund.

Carine DEFOORT

Gabriele Galluzzo. *The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle's "Metaphysics"*. Vol. I: *Aristotle's Ontology and the Middle Ages: The Tradition of Met., book Zeta*. Vol. II: *Pauli Veneti Expositio in duodecim libros Metaphysice Aristotelis, Liber VII*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 110.1-2. Leiden: Brill, 2013, I: 784 p.; II: 917 p., € 279.

No serious scholar will put into question the importance of Book *Zeta* of Aristotle's *Metaphysics*, which Myles Burnyeat described as "The Mount Everest of Ancient Philosophy."² But, as is usually the case with this kind of outstanding text, it is not always easy to decipher what the text means. It therefore comes as no surprise that it has received quite different, and sometimes almost opposite interpretations. This is well illustrated in the first volume of Galluzzo's work, where he presents the

² Myles Burnyeat, *A Map of "Metaphysics Zeta"* (Pittsburgh: Mathesis, 2001), 1.